

# 「招魂祭」をめぐる言説と儀礼

——陰陽道祭祀研究のために——

斎 藤 英 喜

はじめに

世紀をまたがって日本列島を席捲した「陰陽師ブーム」は、いまや跡形もなく終息してしまった。ブームなるものの常だろう。だが、小説・映画・テレビ・コミック・インターネットなどメディア・ミックスによるブームのひろがり、陰陽道や陰陽師にたいする一般的な認知を広め、一方に豊富な学的蓄積をうながしたことは間違いない。<sup>(1)</sup> 研究プロパーも社会的動向と無縁ではありえないのである。新世紀の学的状況に登場した「陰陽道／陰陽師」の研究は、一九七〇年代から八〇年代にかけて進展した「修験道」（地方修験）研究のあとを受けるものとして、神道や顕密仏教、神仏習合、民俗宗教、固有信仰などの従来の学問的な認識・用語では捉えきれない、〈日本〉の宗教世界のあらたな地層を掘り起こしたといえよう。それは中世神道、中世神話、中世日本紀などの研究進展と相俟って、〈近代〉なるものの以降を求める思想動向とクロスすることも見過ごせないところだ。

あらためて、近年の陰陽道研究の進展によって明らかになったことを整理しておこう。まずは「陰陽道」そのものの定義。従来、陰陽道は古代中国で成立・発展し、それが古代日本に輸入され、定着したと考えられてきた。<sup>(2)</sup> たしかに陰陽道のベースとなる陰陽・五行思想は中国で発展したもののだが、「陰陽道」の用語そのものは中国・朝鮮

半島にはなく、古代日本、とくに九世紀後半から十世紀にかけて作られたものであることが明らかになってきた。<sup>③</sup>  
陰陽・五行説とともに、天文説、密教、呪禁、道教、儒学、神祇信仰などとの交渉・競合のなかで、「陰陽道」なるものが生成してきたのである。「陰陽道」が大陸や半島からそのまま移植されたものではないという認識は、現在、定説となったといえよう。

もうひとつは「陰陽師」の定義である。もともと陰陽師は、律令（職員令）に規定された陰陽寮の一技術官人で、その主な職掌は「相地」と「占術」と定められていた。ところが奈良時代末期から平安時代初期にかけて、陰陽師の職務のなかに「鎮め」「祓え」「祭祀」などの領域が拡大し、律令法制に規定された枠を大きく拡大していった。さらに平安時代中期に至ると、「陰陽師」のネーミングは官職名に限定されず、陰陽寮関係者たちが一種の職業的宗教者として「陰陽師」と呼称され、一方、非官人系の「陰陽法師」「法師陰陽師」なる存在も登場してきた。<sup>④</sup>「陰陽師」の名称は官職名とは別に「職業名」として通用していくのである。そうした新しい「陰陽師」の突出した存在こそが安倍晴明（九二一―一〇〇五）であつた。<sup>⑤</sup>彼が卜占や泰山府君祭、反閤、解除、玄宮北極祭などの陰陽道祭祀を執行していくのは、陰陽寮を退官したあとの時代が中心なのだ。したがって、「陰陽道」とは、律令官人とは異なる、職業的宗教者としての陰陽師たちのアイデンティティを表現するものといえよう。

そこに形成された「陰陽道」の特徴は、天文・暦・陰陽の占術の展開とともに、鎮めや祓いなどの呪術祭儀から平安貴族たちの現世的な延命救済を担う「宗教」としての広がりをもったことであろう。九世紀段階における神祇官の祓え、祭祀の補助・補完という役割から、密教僧侶たちとの競合のなか、十世紀―十一世紀に陰陽師は占術・天文占をベースにした固有な「宗教家」として、平安貴族たちの宗教的救済を担うようになったのである。<sup>⑥</sup>それを象徴するのが、密教の焰魔天供や浄土教信仰との競合のなかで作られた「泰山府君祭」である。個人の延命、病氣平癒を冥府の神〓泰山府君に祈る宗教儀礼として、密教僧侶との競合のなかで、その宗教性を深めていったの

である。そうした「泰山府君祭」の創出者こそが安倍晴明であつた。<sup>⑦</sup>後世、泰山府君祭が土御門家（安倍家）の最重要祭祀として定められ、天曹地府祭とともに天皇の即位、將軍代替わりに執行される公的儀礼となつたのは、まさしく「家祖」たる安倍晴明のカリスマ性と密接に繋がっているからである。

注目すべきは、そうした宗教としての陰陽道が、あらたな神々をこの列島社会のうえに顕現させたことにあるだろう。本命神、冥道神、泰山府君、司命司祿神、天曹地府神、呪詛神、あるいは金神、土公神、牛頭天王、盤古大王、天道神、徳歳神……。彼らは、『記』『紀』などの古代神話の神々や仏教と習合した本地仏をもつ仏教神たちとも異なる、もうひとつの神々の系譜を作り上げていく。陰陽道の神々である。彼らは、貴族社会における冥府信仰や延命救済を担い、一方には中世における「王権」の權威のなかに入り込み、さらに中世後期以降の民間社会にひろがつた「民俗神」として、列島の各所にその名前や由来をとどめていくことになるのだ。<sup>⑧</sup>

かくして陰陽道／陰陽師研究は、平安時代をこえて中世から近世へと、その時代ごとの固有な様態の解明へと展開し、さらに「民俗宗教」研究をも巻き込みつつ、細分化・緻密化した研究が続いているといえよう。<sup>⑨</sup>陰陽道（陰陽師）といったとき、いつの時代の「陰陽道」を問題とするか、自覚的でなければならぬわけだ。

さて本稿は、こうした陰陽道研究の動向を受けつつ、その「宗教性」のテーマにさらに切り込もうとするものである。対象として取り上げるのは「招魂祭」<sup>⑩</sup>（「魂喚」）という陰陽道祭祀・儀礼である。

招魂祭といえ、タマヨバヒ、タマフリ、タマシズメなどの古代以来の民俗的・伝統的な風習、信仰といった認識があるが、じつは「招魂祭」は文字どおり歴史的に形成された陰陽道の祭祀、呪法であつた。本稿では、招魂祭が作られていくその歴史的な生成の「現場」と「実践」を明らかにする方法論的立場から、物語、古記録などの言説空間のなかから、さらに招魂祭生成の当事者たる「陰陽師」（陰陽家）たちの実践的な言説に迫っていくことで、「タマ」をめぐる陰陽道祭祀の宗教性を明らかにすることを課題としたい。

陰陽家自身の資料として重要となるのは、近年公開された若杉家文書中の『文肝抄』、『祭文部類』というテキスト群である。<sup>(13)</sup> 陰陽道の当事者たちが書き記した祭祀次第や儀礼言語（祭文）の解説から「陰陽道祭祀」の実践世界を炙り出すという視点がここに得られるのである。さらには「儀礼」の側から見えてくる宗教性の解明という、宗教研究のあらたな可能性も孕まれていよう。内省や救済に価値をおく近代的な宗教概念からは低次元とされた「儀礼」の側に、近代的な宗教観を超える可能性を見出そうとする方法といってもよい。<sup>(14)</sup>

あらためて「招魂祭」とは、文字どおり「タマ」をめぐる宗教儀礼であった。そこには「靈魂」という宗教的觀念をめぐる、もつとも濃密なテーマが潜んでいることはたしかだ。招魂祭の儀礼世界の解説は、いやおうなくそうした課題とも触れ合わざるをえないだろう。問われるのは、近代的な個人の救済・内省や国家・王権のイデオロギ―という、従来の思想史・歴史学の枠組みとは異なる「宗教性」の究明である。

こうした問題設定と方法的意識のもと、以下、具体的な論述に進もう。

## 一、「招魂祭」をめぐる言説と知

### 万寿二年の「魂喚」の現場から

万寿二年（一〇二五）八月三日、親仁親王（後の後冷泉天皇）<sup>ちかひと</sup>を出産した東宮妃の尚侍嬉子は、翌々日の八月五日に死去した。死因は赤瘡（疱瘡）であったが、堀河左大臣顕光や延子女御の「御物の怪」も執拗に現れ、彼女を悩ませていたという。『栄華物語』は、突然の娘の死を悲しむあまり臥せってしまう藤原道長をはじめ、尚侍の死去を悲嘆する貴族社会の人々の様子を情感豊かに描きですが、その渦中にひとつの儀礼が行なわれたことを語る。

主計助守道、おはします対の上に、御衣を持て上りて、よろづ申しつづけ招きたてまつる。

主計助守道は賀茂光榮の男。後一条朝で活躍した「陰陽師」である。亡くなった嬉子の住まいした東の対の屋根にその衣を持って上り、さまざまな呪文を唱えながら、亡魂を呼び戻す呪法を行なった。「招魂の法」と解される作法である。

尚侍嬉子をめぐる「招魂」のことは、『小右記』（藤原実資）や『左経記』（源経頼）などの同時代記録にも記されており、「史実」であつたことが確認できる。しかし、古記録には『栄華物語』とは異なる記述もまた多くあつた。まず『小右記』の記事を見てみよう。

陰陽師恒盛・右衛門尉惟孝、東の対の上〔尚侍住所〕に昇り、魂呼す。近代聞かざる事なり。

（『小右記』 万寿二年八月七日）

まず執行者が賀茂守道ではなく、「陰陽師恒盛」となっている。陰陽師常盛は中原恒盛のことで、『小右記』などでは、実資のための祓えや占いなども行い、賀茂守道と同時代に宮廷で活動した陰陽師である。長元四年（一〇三二）には、陰陽寮の三等官・陰陽允になつている。当時、陰陽道界で主流となつていく安倍・賀茂系の陰陽師ではないことが注意されるところだ。<sup>⑮</sup>

そして亡魂を呼び戻す「魂呼」は、近年では聞かれない作法であつたという。「招魂祭」（魂呼）の先例としては、正暦元年（九九〇）七月に実資の子供にたいして梶奉平が行なつた例（『小右記』）、また長保四年（一〇〇二）十一月に藤原行成のために同じく梶奉平執行の例（『権記』）があるが、どちらも死後の儀礼ではなく、病氣治療の一

貫として行なっている。とくに行成への招魂祭は、安倍晴明の泰山府君祭と同時に行なわれたものである。中原恒盛による死後の魂を呼び戻す「魂呼」は、たしかにこの時代の貴族社会のなかでは「近代不聞」であった。

『小右記』が記した「近代不聞」という所感は、『左経記』の記事によって、さらに重大な問題に発展していく。そして、ここにこそ陰陽道祭祀としての招魂祭が生成していく重要な「現場」が見出されるのである。

今朝、大外記頼隆真人云く、陰陽師常守（恒盛）来たり問ふて云ふ、去ぬる五日夜、尚侍殿薨ぜし時に、播磨守泰通朝臣の仰せに依りて、上東門院の東の対に上り、尚侍殿の御衣を以て、魂喚を修す。而して道の上臈達皆、本条に見えざるの由を称して、常盛に祓へを負はすべしと云々、この事如何てへり。頼隆答へて云ふ、本条有り。更に祓へ負はすべかざると。或る書に云ふ、屋の東方堂より上り、亡者の上、その衣を以て、此（北カ）に向ひ、三度麻禰久（その詞に云ふ、□姓、その魂復礼と喚べしと云々）。畢りて西北より下ると云々。常盛、この事聞きて悦氣すること殊に甚だしと云々。

（『左経記』万寿二年八月二十三日）

陰陽師恒盛の「魂喚」は、「道の上臈」から「本条」のない異例の行為として厳しく批判され、祓えまでも科せられた。この批判にたいして、恒盛は儒学者である大外記・清原頼隆（九七九〜一〇五三）に教えを乞うたところ、「或書」を示され魂喚の典拠を教示されたというのである。

すでに指摘されているように、この「或書」は、『礼記』喪大記、『儀礼』士喪礼といった儒家の聖典で、そこに記された「復」（招魂）の呪法のことを指している。<sup>(16)</sup>死者の住まいの東の軒から登り、死者の衣服を掲げ、北にむいて大声で死者の魂にむけて「ああ何某、復つてこい」と呼びかけ、終わると西北の軒から降りるといった次第で、明らかに死者の復活を目的とした儀礼であった。ただし「復」（招魂）は葬送儀礼のなかに繰り込まれているので、

単純には蘇生を求める祈禱とはいえないが、それが『楚辭』などの招魂歌と繋がるものとされている<sup>(17)</sup>。頼隆の説明は、そうした中国儒学の典拠に即したものであるが、「三度麻禰久」という和語的な表現をもつように、頼隆たち儒学者たちが『礼記』など漢文原典を読み下し、和語で説明する学問の場にもとづくことがわかる（この点、津田博幸氏の教示による）。

あらためて注目されるのは、死者復活の呪法を異例のものと批判した「道の上臈」たちの存在である。「道の上臈」とは、陰陽師たちを管轄する陰陽寮の上官のことであるが、「道」とあるように、ここではさらに「陰陽道」という専門職能者集団の上位者の意味をもつ。それは平安中期以降、「陰陽師」が陰陽寮の官人システムを超えた、特別の知・技、術の担い手たちの呼称となったことに対応しよう。「道の上臈」とは、そうした陰陽師たちの専門職能集団、またそのアイデンティティとなる知識、技を意味する「道」＝陰陽道の序列のトップを意味するのである。ちなみに安倍晴明は「道の傑出者」と呼ばれていた（『権記』長保二年（一〇〇〇）。十世紀以降の「陰陽道」の成立とクロスする認識である。なお、平安中期以降では、その「上臈」たちのトップ（一上臈）が「蔵人所」に伺候して「蔵人所陰陽師」と呼ばれる。万寿二年段階における「道の上臈」としては安倍晴明の男・吉平と賀茂光榮の男・守道が推定できる<sup>(18)</sup>。その守道が『栄華物語』では「招魂」の執行者とされていたのである。

さて「道の上臈」たちが、陰陽師恒盛の行なった「魂喚」を批判したのは、その作法には陰陽道の「本条」＝典拠が不明であったからだった。「陰陽道」においては、占術、曆注、祭祀儀礼の執行では典拠となる「本文・本書・本条」が重視された<sup>(19)</sup>。陰陽師の作法は、典拠にもとづいて執行されねばならないのである。まさに「道」の典拠である。

とくにそれまでの律令官制の職務からは逸脱・展開した祭祀部門においては、「本文・本書」の存在が最重視された。たとえば平安初期段階の害虫駆除の「高山祭」では「董仲舒祭法」にもとづくことが明記された（『三代実



録』貞觀元年（八五九）。董仲舒は前漢代の著名な儒者で陰陽道と深い繋がりをもつ「天人相関説」の提唱者。陰陽道の由緒を保証する人物だ。したがって「重ねて古典を検するに、董仲舒に曰く…」（『朝野群載』卷二十一）といった形で、「鬼氣祭」「火災祭」「代厄御祭」などの陰陽道祭祀執行にたびたび引用される「本条・本文・本書」の主体となっている。

なお「董仲舒」の名前は、祓えの典拠ともされていくように（『阿婆縛抄』六字河臨法）、陰陽道祭祀を執行するうえで「神話的始祖」となるようだ。神祇官祭祀、あるいは密教修法との差異化を示すためにも、「陰陽道」の典拠が要求されるのだが、祭祀にはその由来・起源となる「神話」が必要とされる神話的思考が背景に読みとれよう。<sup>20</sup>

さて、中原恒盛の「魂喚」は、そうした陰陽道の典拠がないと批判されたのである。ゆえに「魂喚」は、陰陽道祭祀としては逸脱した「非正統的」なものとして、執行を咎められたというわけだ。それにたいして、彼は清原頼隆の学識を借りて、安倍・賀茂氏を中心とした「道の上臈」たちが認知していなかった「本条」（『礼記』『儀礼』）を提示したのである。「道の上臈」たちの把握していなかった「本条」を認知しえた彼が、「この事聞きて悦氣すること殊に甚だし」としたことの意味も了解できよう。ここには、あらたな陰陽道祭祀が作り出されていくときの、「陰陽師」どうしの生々しい競い合いの現場が見えてくるのである。

### 光物・人魂の怪異

では、死者復活儀礼たる「魂喚」は、『礼記』『儀礼』などの本条をもつことで、陰陽道祭祀として定着したのだろうか。どうもそうではなかったようだ。この一件以降も、「招魂」「招魂祭」の名称で行われているものは亡魂召喚・死者復活儀礼ではなく、病氣治療、延命祈禱の一種であった。その事例を見てみよう。



万寿四年（一〇二七）十一月、病氣治療中の道長のために「招魂祭」が行なわれた。執行者は賀茂守道である。

禪室の招魂祭、去夕、守道朝臣奉仕す。人魂飛来す。仍て禄を給ふ。（入道殿、御祈を為す。去夕、守道朝臣招魂祭を奉仕す。人魂飛来し、絹三疋を賜ふ事）  
（『小右記』万寿四年十一月三十日）

注目されるのは「人魂」が飛来したという記述である。それによつて執行者の賀茂守道に俸禄があつたように、「魂」が飛び来ること（戻ってくること）が病の癒える証しと認識されているのがわかる。<sup>21</sup> 死後ではないが、ここには離れた魂を召還することで、その人の生命を充実させる呪力が語られているのだ。ただし「招魂祭」の甲斐なく、道長は翌月四日に死去する。なお、このときの招魂祭の執行者が賀茂守道であつたことから、『榮華物語』の尚侍・嬉子の招魂が守道と誤られたのではないかともいう。<sup>22</sup>

また万寿二年以前の例であるが、『小右記』長和元年（一〇一二）六月六日、道長の邸の屋根上より「人魂」が「北」を指して去るという記事がある。そのとき道長は日吉山王社の「祟」で病氣療養中であつた。魂喚も「北」に向かつて亡魂を招いていたことが注意されよう。北が死後の魂の赴く方位という認識である。その発想は『礼記』の説と通じるものだが、儀礼執行の目的は亡魂の招魂ではない。いわば『礼記』が、陰陽道儀礼執行の場で読み替えられていったことが、ここに見えてとることができよう。儀礼執行は、原典テキストの解釈・再創造として実践されていくわけだ。

同じように招魂祭が「人魂」あるいは「光物」に関わるものとして、嘉保二年（一〇九五）十月、病氣祈禱中の堀河天皇のために行なわれた事例がある。

二日夜、禁中北中門の方に大光物有り。是人魂の疑ひ有り。右大将、宿仕せらるるの間、彼の前駆の人々、彼は見付くるなり。事の由を奏せられ、三ヶ夜、御招魂祭有り。  
(『中右記』嘉保二年十月二日。「裏書」)

堀河天皇の病氣快癒のために大極殿では千人の僧侶による読経が行なわれていた。記事はそれに続くものだ。ここでは「大光物」としての人魂は、病氣が進み、天皇の身体から魂が離れている様子を示していよう。だからこそ、急遽、魂を呼び戻す招魂祭が三日間も行なわれたのだろう。

あらためて平安時代に執行された招魂祭において、「人魂」の飛来、飛行ということが強調されるのは、見過ごせない。「怪異」に際しての招魂祭も少なくないが、その怪異も人魂が光って飛来したものと解せる(たとえば安元二年(一一七六年)五月、治承五年(一一八二)六月の事例『吉記』による)。嘉保二年の、前駆の人々が見たという記事には、怪異現象のニュアンスが読み取れよう。病氣治療儀礼としての効験は「人魂」の遊離・飛来という怪異現象と結びつくものであった。同じ延命祭祀の系統である泰山府君祭には一切「人魂」に関わる言説がないことと対比すると、より一層「招魂祭」の固有性が際立ってくる。あくまでも「靈魂」を問題とするのが招魂祭の特質であった、ということである。

このように陰陽師による招魂祭は、あくまでも病氣治療、延命のための儀礼であり、死後の魂の召喚、再生祈禱は皆無である。ここからは、死の直後の魂を招く中国的な招魂儀礼は定着しなかったこと、中国と日本における靈魂観、冥界観の相違を指摘することができる<sup>(23)</sup>。さらに重要なのは、陰陽師たちの招魂祭が、中国の原典テキストをベースにしつつ、それを儀礼の現場に即して、読み替え、作り替えていくことで実践されていったことだ。それこそが、儀礼実践の意義といえよう。

## 儒学者の知・言説と陰陽道

以上、万寿二年の中原恒盛が執行した、死後の魂を召還する「魂喚」儀礼は、明経道学者・清原頼隆の指示による「本条」を得たにも関わらず、陰陽道祭祀として定着、展開しなかった。しかし頼隆が提示した『礼記』『儀礼』は、大きく読み替えられて、病氣治療、延命祈禱のための招魂祭の典拠とされたことは見てきたとおりである。その読み替えは、陰陽道と明経道といった、学問・職務の内容の相違ともリンクする。<sup>(24)</sup> あらためていうまでもなく『礼記』『儀礼』は、『周易』『尚書』『春秋左氏伝』などともに「学令」が定める大学寮の専門儒者たちの基本テキストであった。

では、そうであるにもかかわらず、なぜ恒盛は明経道の知者・清原頼隆に教示を仰いだのだろうか。そして頼隆に「本条」を示されて甚だしく喜んだのはなぜか。万寿二年の魂喚執行の時点では、頼隆が示した「本条」『礼記』『儀礼』が、陰陽道祭祀の典拠となりうる可能性があったからだ。陰陽道なるものの学問、知識のなかに明経道、儒学の知識と共有されることを示唆しているのである（ちなみに「学令」が定める儒学のテキスト中、『周易』は、陰陽生の修学テキストでもあった）。

じつのところ、清原頼隆によって提示された知識（本書）から定められた陰陽道の禁忌があった。「金神の禁忌」である。後世に「金神七殺の方」として恐れられる凶悪な方位神・金神の信仰は、陰陽道の暦・方位禁忌として代表的なものというイメージがあるが、じつは平安時代末期においては、それが陰陽道のものとするかどうか決定されてはいなかったのである。そして歴史上、最初に金神の方位の禁忌を主張したのは、清原頼隆であったのだ。彼は『百忌暦文』という、当時の傍系の書物を典拠に金神の忌みを主張したのである。<sup>(25)</sup>

清原氏は儒学の主流たる「明経道」を家学とし、大小外記の局務を世襲した家である。多くの才人を輩出したが、なかでも頼隆は「明経・紀伝・算・陰陽・暦道」などにも広く精通し、その偉才ぶりは『続古事談』巻五「諸道」

にも伝えられている。彼は外記職の立場から諸説、諸書を調べていくなかで、方位の禁忌に関しても新しい説を唱え、それが社会的な不安が拡大していった平安時代後期の貴族社会に受け入れられていったようだ。その背景には、当時は有能な「陰陽家」がいなかったという説もある。<sup>(26)</sup>「魂喚」をめぐる、陰陽道の上臆たちが典拠・本書を認識していなかったのもその証左となろう。

一方、「魂喚」を行なった中原恒盛の「中原氏」も、平安時代中期の明経道の博士家で、やはり外記職を世襲している儒学系氏族である。分派には「明法道」を家職とする一派、また陰陽寮官人も複数、出ている。<sup>(27)</sup>明経道のなかでは「三伝」（左氏伝・公羊伝・穀梁伝）を重視する清原氏と「三礼」（礼記・周礼・儀礼）を重視する中原氏というように、互いに対立する面ももったようだが、一方、紀伝道が隆盛となり、明経道を圧倒していく時代のなかで、清原、中原両氏は姻戚関係を結んで紀伝道と対抗するようになったともいう。<sup>(28)</sup>中原恒盛が「魂喚」の本条を確認するための清原頼隆を訪ねたことは、そうした両氏の関係が反映しているよう。

さて、こうした歴史の現場に立つてみると、「陰陽道」と「明経道」の知の境界線は、きわめて流動的であったことが見えてこよう。とくに陰陽道は陰陽・五行説を基礎にもつことからみても、儒学の学知が重要な要素としてあったことはたしかである。平安初期の陰陽道祭祀の本書・本文として、「重ねて古典を検するに、董仲舒に曰く……」という、前漢時代の著名な儒者が重んじられたのもそれを暗示しよう。

かくして陰陽道の典拠は、けっして固定したものではなく、時代の変動のなかであらたな典拠が求められ、場合によってそれが新しく作り出される＝読み替えられることがあったことが見えてくる。そのあらたな典拠（の読み替え）にもとづく儀礼こそ、延命や病氣治療儀礼として「人魂」や「光物」という怪異への対処としての「招魂祭」であったのである。人魂や光物の怪異への招魂祭は、もともとは葬送儀礼としてあった中国の「復」儀礼、その典拠としての『礼記』『儀礼』などを陰陽道の側で病氣治療儀礼として読み替えたものといえよう。ここに時代

の知的・信仰的動向が要求する祭祀を、あらたに創出していく陰陽師たちの現場が立ち現れてくるのである。

### 鎮魂祭と招魂祭をめぐって

ところで、清原頼隆が「魂喚」の典拠とした「或書」は、神祇官管轄の「鎮魂祭」に関する『令集解』（九世紀中頃）の学知に通じる面があった。神祇官の鎮魂祭と陰陽道の招魂祭についての典拠となる思想が、通じ合う面をもつということだ。ここには陰陽道祭祀と神祇官祭祀との競合、さらにそこに関与する儒学者の言説・知という問題も浮上してこよう。次にそれをたしかめてみよう。

神祇官管掌の鎮魂祭は、国家祭祀・天皇祭祀の一貫で、大嘗祭、新嘗祭を執行する天皇の靈魂の強化をはかるために、それに先立って十一月の寅日に行なわれる。祭場は宮内省で、神座を設け、天皇の衣服を運び、神祇官の御巫、猿女など巫女たちを中心となって執行される。「宇氣槽つき」などの呪術的な作法が伴うが、その由来は『記』『紀』の岩戸こもりの神話のアメノウズメの「神懸」とされている。

もちろん『記』『紀』の神話記述のなかには、ウズメの「神懸」を鎮魂祭の由来と語る言説はない。それは『記』『紀』以降に、古代神話と宮廷祭祀とを結び付けていく、神話解釈の流れのなかで生成する認識である。その端緒は神祇官の忌部氏（斎部広成）が書いた『古語拾遺』（大同二年（807））の「鎮魂の儀は、天鈿女の遺跡なり」という記述に始まり、さらに「神祇官勘文」（天曆三年（949））などにもその説は継承されていくことが確認できる。

一方、鎮魂祭の起源を岩戸神話、ウズメの技に求める言説にたいして、異なる説明を提示するのが儒学者、とくに明法家たちであった。清原真人夏野（七八二―八三七）らが編纂した『令集解』である。<sup>31</sup>そこに示されるのは、「遊離の運白を召復し、身体の中府に鎮ましむ。故、鎮魂と曰」といった『礼記』郊特牲、『孝経援神契』『易繫辞』などを典拠とする儒学系の言説であった。「遊離の運白を召復し…」といった発想が、「魂喚」に関して清原頼

隆が提示した「本条」(礼記)ともクロスすることは、あらためていうまでもない。それは「魂魄二元論」という儒学系の靈魂觀にもとづくものであった。神祇官祭祀として行なわれた「鎮魂祭」の説明(典拠)として、儒学系の官人たちは、『記』『紀』神話とはまったく異なる中国儒学の知を提示していったのである。九世紀〜十世紀段階において、鎮魂祭の由来・典拠をめぐる、神祇官系と儒学者系の知・言説のふたつが互いに並列・競合するように存在していたことが考えられよう。

そこでもうひとつ、鎮魂祭の由来・典拠として注目すべきテキストがある。物部氏系のテキストとされる『先代旧事本紀』の一節である。

天神、教導。もし痛む処あらば、この十宝をして、一二三四五六七八九十と謂ひて、布瑠部<sup>フルベ</sup>。由良由良止布瑠部<sup>ユラユラトフルベ</sup>。かくの如くすれば、死人も返り生く。即ち布瑠部の言本<sup>コトモト</sup>なり。いはゆる御鎮魂祭<sup>ミマシメ</sup>、はその縁なり。その鎮魂祭の日は、猿女君たち百<sup>モ</sup>の歌女を率て、その言本を挙げて神樂歌舞す。尤もこれその縁といふ。

(『先代旧事本紀』巻第七「天皇本紀」)

この有名な鎮魂呪法は、『記』『紀』には取り入れられなかった物部氏の古伝承にもとづくものとされてきた。<sup>(32)</sup>  
『先代旧事本紀』が物部氏の「氏文」<sup>ウヂフミ</sup>氏族伝承を伝えているという説とも繋がる<sup>(33)</sup>ところである。

けれども近年の研究では、『先代旧事本紀』が、大学寮の儒学者たちが中心となつて行なわれた『日本書紀』の注釈・講義である「日本紀講」の場で、浮上してきた書物であったことに注目が集まっている。<sup>(34)</sup>『先代旧事本紀』は、九世紀後半から十世紀の「日本紀言説」の空間のなかで作られ出した神話テキストであったという認識である。とくに日本紀講の場で、『先代旧事本紀』を「本朝史書の始め」(『釈日本紀』)と持ち上げた矢田部公望が、じつは

物部氏出身の儒学者であつたことも見逃せないところだ。その点とからんで、『先代旧事本紀』の作り手を大学寮のなかの物部氏系儒学者である明法道の中原（興原）敏久と推定する説（御巫清直『先代旧事本紀析疑』<sup>34</sup>）もある。さて、このように『先代旧事本紀』を九世紀後半から十世紀の知的状況のなかで作られたテキストとみなしたとき、先の「鎮魂呪法」も、物部氏が伝えてきた古来の呪法と単純にはいえないだろう。実際「もし痛む処あらば」とか「死人も返り生く」といった表現には天皇祭祀・国家祭祀としての鎮魂祭とは異質な発想が見てとれる。その背景には、物部氏出身の儒学者たちの「招魂」の知識が流入しているのではないだろうか。密教や陰陽道との対抗関係ということも充分考えられよう。ここには「魂」<sup>35</sup>をめぐり知信の競合の現場が見えてくるのである。かくして、陰陽道の招魂祭は、儒学者たちの言説のなかの「鎮魂祭」とも競合しつつ、ダイレクトに「人魂」を対象とすることで、平安時代後期の貴族社会における病氣治療、延命祈禱の儀礼へと展開していったのである。

## 二、『文肝抄』『祭文部類』の「招魂祭」の儀礼世界

平安時代後期に成立する陰陽道祭祀としての「招魂祭」は、鎌倉時代以降にも、幕府内に参与する陰陽師たち（とくに安倍氏の庶流）によつても執行されている。

たとえば「光物」の「変異」にたいする執行（『吾妻鏡』貞応二年（1223）十二月三日）や將軍頼經の「御不例」にたいする病氣治療（『吾妻鏡』嘉禄二年（1226）十月二十八日）など平安時代に行なわれたものと同じ系統であることがわかる。興味深いのは、將軍実朝が和歌を詠んでいた夜半にひとりの青白い女が出現して、にわかにあたりに松明の火のように明るい「光物」が現れたので、陰陽少九・親職を召して南庭で招魂祭を行なわせたという記事である（『吾妻鏡』建保元年（1213）八月十八日）。ここでは人魂の主が素性不明の怪異として認識されていること、そうした怪異への対処として招魂祭が行なわれているのが見てとれよう。<sup>36</sup>かくして中世という時代にあつても、陰



陽道祭祀としての招魂祭が、病氣治療、人魂の怪異への対処として執行されていくことが確認できるのだ。

では、「招魂祭」を執行した陰陽師自身の側は、その儀礼をどのように認識し、実践したのだろうか。彼らのいかなる術や技、知識が「招魂」という儀礼を完遂させるのか。

次に、中世の陰陽道の担い手たちの言説から見えてくる「招魂祭」の儀礼世界に迫ってみよう

### 『文肝抄』『招魂』と「三魂七魄」説

鎌倉時代後期、十三世紀末に編纂された陰陽道祭祀の次第書『文肝抄』（若杉家文書）に注目してみよう。原本では百四十九種の陰陽道祭祀の作法、次第、用物などが列記されていたが、現存するテキストでは九十七番から百四十九までの五十三の項目が見られる。そのうちの百三十番目が「招魂」の項目であった。

これまでの研究では『文肝抄』は、主計頭・漏剋博士・権暦博士を歴任した賀茂在材が先祖の日記・書付・家説などをもとに、書き記したものとされているが、そこに記された陰陽道祭祀の多くは、平安末期から鎌倉時代にかけて陰陽師たちが執行してきた祭祀であることは間違いない。中世陰陽道祭祀の具体的な次第などを知ることができる、きわめて貴重な資料といえよう。

では、『文肝抄』には、招魂祭の次第はどのように記されているか。

招魂〔魚味五座 撫物衣向北祭之 幡五本也〕

結撫物妻〔男左 女右〕之時呪云 三魂七魄 突<sup>サウ</sup>霊 昭光 幽<sup>イウセイ</sup>成 尺<sup>シ</sup>戸 作陰 項<sup>カウソク</sup>賊 非<sup>ヒ</sup>毒 除<sup>エ</sup>穢 就<sup>シュ</sup>沸 皆

悉帰来急急結妻ノ付糞米也

息災 病事 光物之時 祭之

「息災・病事・光物の時にこれを祭る」とあるように、葬送儀礼での亡魂召喚ではないことが明確にされている。平安時代以来の陰陽道祭祀としての招魂祭を受け継ぐことが明らかであろう。

祭祀の場では「魚味」の供物が五座、「幡」が五本用意される。この「五」は、後に見るように五方の神々への供物であろう。また病者（被祭祀者）の衣を「北向」に祭ることには、魂が向かう方角を北とする発想である。これも平安以来の形を継承するものだ。

続いて祭祀の次第。まず、撫物の衣の袂を男性は左、女性には右に結ぶ。これは遊離する魂を繋ぎとめるタマムスビの呪法とも重なる。陰陽道の招魂祭のなかに神祇系のタマムスビの呪法が取り込まれていたわけだ。物部氏系の「鎮魂」では、このタマムスビの所作に「ヒト・フタ・ミ・ヨ・イツ・ム・ナナ・ヤ・ココノタリヤ…」という呪文が付くが、陰陽道の招魂祭は、その呪文が「三魂七魄」とあった。以下に続く「突霊 昭光…」がその呪文であろう。そしてこの呪文を唱え、遊離した魂は、結んだ衣の袂に入れた米袋に戻ってくるように祈るのである。

さて、問題は「三魂七魄」以下の呪文である。三魂七魄とは、中国儒学の「魂魄」の二元論とは別の系統の道教系の靈魂観を意味するものである。<sup>38</sup>「突霊 昭光…」以下の呪文は、正規の「三魂七魄」の表記にくらべると当て字も多いが、以下に見るように基本的な構造は間違いなく道教系の三魂七魄説にもとづくものであった。「」内が正字)

### 〈三魂〉

・突霊↓「爽霊」(陰気の変)・昭光↓「胎光」(太清陽和の気)・幽成↓「幽精」(陰気の雜)

### 〈七魄〉

・尺尸↓「尸狗」・伏矢(正字)・作陰↓「雀陰」・項賊↓「吞賊」・非毒(正字)・除穢(正字)・就沸↓「臭肺」

「三魂七魄」説は、早く三世紀の『抱朴子』地真篇に見られるが、北宋・張君房撰『雲笈七籤』卷五十四、五十五「魂神」の項に詳しい説明が出てくる。儒学系の「魂魄」の考え方の延長に、「三魂」には陰陽（善惡）それぞれの働きを示し、「七魄」は、安定せず身外に流蕩し、血食に交通し、鬼魅と往来するなどの罪惡を犯す要素が定められる。もし身から「魂」（三魂）が遊離してしまうと、身に残った「七魄」によって行いが昏乱し、徒に睡眠を貪るようになり、災患を受けて生命を保持できなくなるとされる。そこで道士は「狗三魂法」や「制七魄法」などの鎮魂、固魂の法を行なうのである。<sup>39</sup>

『文肝抄』が記した「招魂」の法は、どうやら道教系の三魂七魄の法を取り込んで、独自の陰陽道祭祀へと再編したものとえよう。「本条」は示していないが、中世の賀茂家に伝わった招魂祭の作法の「本条」は、『礼記』、『儀礼』の「復」「招魂」ではなく、それとは異なる道教系のテキストであったと考えられる。とくに『文肝抄』の記述が、三魂七魄の表現を正字ではなく、当て字表記していることは、彼らが典拠としたテキストが、正規の道教經典類ではなかったことも推測しえよう。あるいは口伝という形で伝承ということも考えられる。中世陰陽道の招魂祭は、道教系の三魂七魄説を「本条」とすることで、あらたな陰陽道祭祀として確立しえたのである。その担い手のひとつとして、賀茂氏系陰陽師が見出されるのである。

それにしても、『文肝抄』が示す三魂七魄説による招魂祭の作法・呪文は、中世の賀茂氏が独自に編み出したのだろうか。その背景となっているものはないのだろうか。

### 東密系の「延命招魂作法」をめぐる

そこで視点を密教サイドに移してみると、たとえば十二世紀の醍醐寺の実運『玄秘抄』の卷三「招魂作法」では、

魂魄の出たる怪異あるとき、これを行す。最極秘事なり。露に披くべからず。

と注記し、病人の延命・治癒の作法としての次第を記している。これをたんなる延命法と区別しているのは、「魂魄の出たる怪異」の注記に見てとれる。それは陰陽道の側が行なつた「招魂祭」とほぼ同様の作法が密教側にもあつたことが想定できるところだ。

実際、十三世紀末の頼瑠『秘抄問答』（仁和寺の守覚『秘抄』の注釈書）巻九「延命招魂作法」には、「問。招魂は、外典の法なり」というように、招魂作法が仏教のものではなく、「外典」、すなわち陰陽道系の作法であつたことを明確に示しているのである。<sup>(40)</sup>「外典」とも通じるからこそ、「最極秘事」であることが強調されたのであろう。仏法でありながら、それが「外典の法」に似ている面をもつことにたいして頼瑠は、『大日經疏』を典拠にして、密教では「去識還来法」と呼ぶもので、それを外典では「招魂法」と言うにすぎないと述べている（『秘抄問答』）。密教側の独自の典拠を提示することで、陰陽道との差異化を強調していくのである。

「去識還来法」は『玄秘抄』によれば次のように行なわれる。

能ク死者ノ有情ノ身ヲシテ、去識還来シテ活命ヲ得セシム。病人死ニ臨マバ、禁五路ノ印ヲ結ンデ大満陀羅尼ヲ誦スベキ事。

まさしく臨死状態の病人への治癒祈禱として執行されるものであつた。魂が去るときは、臍・腹・胸・首・頂上の五箇所から出ていくので、その五所の穴をふさいで、魂が出て行かないようにする呪法が「禁五路の印」である。<sup>(41)</sup>その作法は、『教王經』（『仏説一切如来真実摂大乘現證三昧大教王經』）をもとに、実運が一個の作法に仕上げたと

いう。<sup>(42)</sup>

しかし『延命招魂作法』（去讖還來法）の典拠は、『教王經』だけではなかったようだ。そこで注目されるのが、『仏説招魂經』である。『秘抄問答』では、外法にちなむ「招魂」の名前がついた經典の存在を疑問視しているが、近年、発見された名古屋の七寺本『仏説招魂經』（五世紀後半成立）によれば、たしかにこの經典は、道教的な延年増益思想を説く、いわゆる疑偽經典である。<sup>(43)</sup>

そこで注目されることは、『仏説招魂經』のなかに、陰陽道の招魂祭の呪文として使われた「三魂七魄」説が出てくるところだ。『文肝抄』が記した陰陽道祭祀としての招魂祭の典拠は、『仏説招魂經』という道教と仏教が習合した疑偽經典を経由して、陰陽道祭祀のなかに取り込まれたということが推測しうるのである。

東密などの仏教サイドの「延命招魂作法」では、とくに『招魂經』が重視された形跡は見受けられないようだ。<sup>(44)</sup>

だがそのことは逆に、道教的要素の強い『招魂經』の三魂七魄説の発想は陰陽道側に取り込まれていたことを示しているのではないだろうか。『文肝抄』が招魂の呪文とした「三魂七魄」の文句は、あるいは東密系の密教修法との競合・差異化のなかから獲得されたということが推定されるのである。陰陽道サイドの招魂祭の典拠は、東密の經典經由で取り入れられたといってもよい。ここに、中世前期、招魂の作法をめぐる密教と陰陽道とのあらたな競合の現場が繰り広げられていたことが想像されよう。

招魂祭と『招魂經』との関わりは、さらに土御門家（安倍家）が伝えた祭文のなかに見出すことができる。次にそれを検証しよう。

### 土御門家「招魂之祭文」の宗教世界

賀茂家の『文肝抄』の「招魂」の作法には呪文を唱えるといったが、祭文読誦の次第はとくに明記されていない。

一方、安倍家（土御門家）の陰陽道では招魂祭における祭文が伝わっていた。十六世紀後半、天正十一年（一五八三年）八月に、安倍泰嗣が家伝の祭文類を書写し編纂した『祭文部類』（若杉家文書）に収載されたものだ。『祭文部類』は、泰山府君祭・呪詛返却祭・天曹地府祭・荒神祭・属星祭・靈氣道断祭・土公祭・地鎮祭・百怪祭・河臨祭・招魂祭・大陰祭・防解火災祭・歳星祭の十四種の祭文を集めるが、そこからは中世に広く行なわれた代表的な陰陽道祭祀の実態がうかがえるのである。<sup>(45)</sup>

では、招魂祭で読誦された「招魂之祭文」（弘治二年（一五五六））を検討してみよう。便宜的に内容を四つのパートにわけると、

Ⅰ 維日本国弘治二年歲次丙辰三月二十三日壬午吉日良辰〔主人〕

斎戒沐浴敢昭告テ皇靈・后土・司命・司禄・掌算掌籍・東王父・西王母等。〔主人〕

尊天恐地敬鬼重神。有何愆興鬼瞰云臻哉而依何譴過怪異、屢々夢想紛々。是知魂魄飛颺不身、精神恍惚体不從體。因茲為令其魂魄還六府、其精神安五臟、謹賽銀錢宝幣酒菓之奠、敬献司命司禄・掌算掌籍之神幸。垂歆饗尚饗所献。

（皇靈・后土・司命・司禄・掌算掌籍・東王父・西王母など諸神にたいして、身体から離れた「魂魄」を召還し、六府、五臟に安ずることを祈つて、銀錢・宝幣・酒果を供え献上する。）

Ⅱ 魂若当東方在、令知其東方帝神色皆青遣魂帰来。魂若当南方在、令知其南方帝神色皆赤遣魂帰来。魂若当西方在、令知其西方帝神色皆白遣魂帰来。魂若当北方在、令知其北方帝神色皆黒遣魂帰来。魂若当中央在、令知其中央帝神色皆黄遣魂帰来。謹啓。〔再拜〕

(さらに五方の「帝神」にむけて、離れた魂魄がそれぞれの方位にあつたら、即座に帰り来らしめることを祈る。)

III 謹啓、何年何日、疾患失魂、何咎何徴魂魄飛颺、或依刀兵盜伐之恐有失魂、或依四遠行来、田野山沢之間失魂、或依水火急難、車馬驚怖失魂、或依触犯鬼神魍魎失魂、或依浮遊邪魅招引失魂、或依亡靈忿怨惡人之呪咀失魂、或依伏屍鬼氣恠異夢想之徴失魂、或雖魂入大陽中、或入大陰中、或入大將軍之中、或入北南斗中、伏願、司命司祿・掌算掌籍之神、令三魂七魄皆帰本之五臟六府、又以無変還魂統魂魄、定魄子帰来、謹啓〔再拜 散供〕

(次に、魂魄が離れた理由として、刀兵盜賊・行路横死・水火急難・惡人呪詛・伏屍鬼氣・恠異夢想などをあげ、ふたたび司命・司祿・掌算掌籍の神に三魂七魄の召還を願う。)

IV 謹重啓、司命司祿・掌算掌籍、四道遊激、山川百靈、不知何年何月何日何咎何徴、魂魄飛颺、精神遊散、是故尋彼宋玉之旧風、將致招魂之新礼、神幸鑒護還魂統魄、今蒙衆神之恩、殊垂冥助、必保寿福、況大小祇之崇親、疎靈魂之恨遙拂遠除、延年益算、長生久視。 謹啓〔再拜〕 無礼畢

(重ねて司命・司祿・掌算掌籍、四道遊激、山川百靈にたいして、何年何月何日に何の咎かはわからないが飛颺した魂魄を尋ねだし、招魂の新礼によつて還魂統魄を行い、衆神の恩を蒙つて冥助を垂れ寿福を保つことを願う。「延年益寿、長生久視」を求めて祭文を結ぶ。)

I パートで祭文が奉られる陰陽道系の諸神たちが列挙されていく。司命・司祿・掌算掌籍など、文字どおり人間の生命を支配する神々である。それは陰陽道祭祀における代表的な神々であるが、招魂祭で個別的に強調されるの



がIIパートの神々。体内から遊離した魂魄が向かう方角の神々II五方の帝神にたいして、その方角に魂魄がいたならば帰来させてほしいと祈るわけだ。五方の帝神への祭祀が、『文肝抄』の「魚味五座」「幡五本」に対応することはあきらかであろう。ここにおいて「五方の帝神」は、遊離した魂魄を管理・支配する神へと読み替えられていったことが想像されよう。

さらに注目すべきはIIIパート。病人の体内からなぜ魂魄が離れたのか、その具体的な理由を列挙していくのである。その原因を掌握することが、離れた魂を呼び戻す力となりうることだ。病気の原因をつかむことが、病気を治すことができるという発想である。なおIIIパートに記された魂魄が失われる原因は、同じ土御門家の祭文、たとえば「呪詛之返祭文」(天文二十一年〔1552〕)にも共通するところがある。そしてそのIIIパートのなかに、問題の「三魂七魄」の用語が登場するわけだ。

このIIIパートの表現には、三魂七魄説にもとづく『仏説招魂経』との影響が見てとれる。すなわち「或ハ魂ノ太陽中ニ入り……」以下は、『招魂経』中の、

或いは太陽の中に在り、或いは太陰の中に在り、或いは大将の中に在り、或いは北辰の中に在り、或いは南斗の中に在り……<sup>(46)</sup>

といったように、ほぼ対応しているのである。ここに示される「太陽」「太陰」「大将(重)」「北辰」「南斗」は、道教系・五行説系の方位・星辰観にもとづく。かくして土御門家の「招魂之祭文」の内容は、『招魂経』から仏教的な要素を除きつつ、それを踏まえて述作されたテキストであることは、ほぼ間違いない。<sup>(47)</sup>ここには「原典」を読み替えて作りだされる儀礼言語の世界が見てとれるのである。

さらに注目すべきは、祭文からは古記録や史書などの招魂祭の記事からは見えてこない、陰陽道固有の宗教世界である。人魂・光物の怪異という「現象」にたいして、ここに語られるのは、なぜ体内から魂魄が遊離してしまうのか、遊離した魂魄はどこに行ってしまうのか、そしてそれはいかにして取り戻せるのか、についてのリアルな認識と実践の力である。陰陽師が読誦する祭文こそが、疾患・刀兵盗伐・鬼神魍魎・悪人之呪咀・伏屍鬼氣・恠異夢想などによる魂魄の遊離に対処しうることで、そして離れた魂魄は、陰陽道が掌握している、東西南北中央にいます「五方の帝神」の管理下にあることが、ここで明確に打ち出されるのである。さらに司命・司禄・掌管掌籍、四道遊激、山川百霊という陰陽道の神々が、喪失・遊離した魂魄を尋ねだし、連れ戻す役割を担う神霊たちへと読み替えられ、作り替えられていったのである。

なぜ、陰陽師は招魂の儀礼を可能とするのか。その呪力の源泉とはなにか。その秘密を解き明かしてくれるものこそ、まさしくこの「招魂之祭文」にほかならなかった。陰陽師こそが、祭文という儀礼言語を駆使して、五方の帝神をはじめとした陰陽道の神々に直接コンタクトをとり、遊離した魂魄を召喚させることが可能だったのである。祭文という儀礼の言語が、遊離した魂を呼び戻すパワーを作り出していくのである。

何ゆえ人間の魂は離れてしまうのか、遊離した魂はどこに行くのか。そしてそれはいかにして呼び戻すことができるのか——。「招魂之祭文」は、その宗教的テーマを陰陽道の儀礼言語として表出した。それは陰陽師たちが、儒学や道教、密教などの多様な宗教世界と涉り合い、競い合うなかから捕獲した「魂」と交渉する世界であった。そこにこそ、中世後期という時代のなかで、「魂」という不可視な領域にたいする、陰陽師自身の立ち位置が示されたのである。

【引用原典資料】

文肝抄・祭文部類 村山修一編『陰陽道基礎史料集成』東京

美術

榮華物語 新編日本古典文学全集 小学館

小右記 大日本古記録 岩波書店

左経記 増補史料大成 臨川書店

中右記 増補史料大成 臨川書店

朝野群載 新訂増補 国史大系 吉川弘文館

先代旧事本紀 神道大系 古典編 神道大系編纂会

吾妻鏡 新訂増補 国文大系 吉川弘文館

続古事談 新日本古典文学大系 岩波書店

雲笈七籤 正統道蔵248 太玄部 職上

玄秘抄 国訳密教 事相・第三卷

秘抄問答 大正新修大蔵経 七九卷 続諸宗部 一〇

招魂経 七寺古逸経典研究叢書 第二巻 中国撰述経典（其

之一） 大東出版社

註

（一）たとえば「ブーム」のただ中で開催された京都文化博物館「安倍晴明と陰陽道展」（二〇〇三年）、また民間陰陽師と「被差別民」との関係に焦点をあてた大阪人権博物館「安倍晴明の虚像と実像展」（二〇〇三年）などの博物館展示（なお大阪人権博物館では、十月二十五日「民間陰陽師と由緒・語り」のシンポジウムが行われた。斎藤英喜「高知県物部村「いざなぎ流」の世界から」を報告。同展示図録には「民間社会における「陰陽師」の

系譜といざなぎ流」を執筆）。また歴史・民俗プロパーからの最新研究にもとづく概説書として林淳・小池淳一編『陰陽道の講義』（嵯峨野書院、二〇〇二年）、文学・思想・民俗系の研究からの概説書として斎藤英喜・武田比呂男編『安倍晴明』の文化学（新紀元社、二〇〇二年）など。また学会としては、道教学会が二〇〇二年大会シンポジウム「陰陽道と道教」、二〇〇三年七月に日本宗教民俗学会の大会「陰陽道と宗教民俗」（斎藤英喜「高知県物部村いざなぎ流の祈禱世界」を報告、二〇〇四年十月に日本民俗学会の公開シンポジウム「陰陽師と民俗社会」が開催されている。なお日本宗教民俗学会の大会については共同通信社の発信記事「座標軸・陰陽道初の研究発表」として新聞紙上に紹介されている（信濃毎日新聞・二〇〇三年八月四日ほか）。こうした「陰陽師ブーム」との相関のなかでの陰陽道研究の動向を整理した論考として、木場明志「民間陰陽道」概念の再検討（日本宗教民俗学会「宗教民俗研究」第十四・十五合併号、二〇〇六年）を参照。

また、日本におけるブームが終息したあと、二〇〇九年五月一日〜三日にかけて、コロンビア大学（ニューヨーク）・日本宗教研究センターでは欧米日本の研究者による「陰陽道シンポジウム」が行われた（斎藤英喜「牛頭天王信仰と「いざなぎ流」の儀礼世界」を報告。なお同センターでは二〇〇七年に「中世神道」、二〇〇八年に「修験道」のシンポジウムを行なっている。

（2）斎藤励『王朝時代の陰陽道』（初版は一九一五年。後

に二〇〇七年に名著刊行会より復刻出版、村山修一『日本陰陽道史総説』塙書房、一九八一年、など。なお名著刊行会版『王朝時代の陰陽道』の解説である水口幹記「王朝時代の陰陽道」と陰陽道研究」は、近代初期における「迷信」と「科学」の対立構造にたいして、「科学的迷信」という特異な位置から「陰陽道」を明らかにしようとしたことの意義を鋭く分析している。

- (3) 野田幸三郎「陰陽道の成立」(村山修一編『陰陽道叢書 1 古代』名著出版、一九九一年。初出は一九五三年)、小坂眞二「陰陽道の成立と展開」(『古代史研究の最前線 4 雄山閣、一九八七年)、山下克明「平安時代の宗教文化と陰陽道」岩田書院、一九九六年。同「陰陽道の発見」NHKブックス、二〇一〇年。鈴木一馨「陰陽道」講談社選書メチエ、二〇〇二年。

- (4) 山下、前掲書(3)第一章「陰陽師再考」。また「法師陰陽師」の歴史的な実像については、繁田信一「陰陽師と貴族社会」第二章「法師陰陽師」吉川弘文館、二〇〇四年、が詳細な研究をしている。

- (5) 斎藤英喜『安倍晴明―陰陽の達者なり』ミネルヴァ書房、二〇〇四年。

- (6) 陰陽道の「宗教性」をめぐる研究としては、野田幸三郎「陰陽道の一側面」(村山修一編『陰陽道叢書 1 古代』名著出版、一九九一年。初出は一九五五年)。小坂眞二「褻被儀礼と陰陽道」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』別冊三、一九七六年。岡田荘司「陰陽道祭祀の成立と展開」(村山修一編『陰陽道叢書 1 古代』名著

出版、一九九一年)、山下、前掲書(3)、山下克明「陰陽道の宗教的特質」(『東洋研究』159号、二〇〇六年)など。

- (7) 斎藤、前掲書(5)第七章「冥府の王・泰山府君」

- (8) 斎藤英喜『陰陽道の神々』思文閣出版、二〇〇七年。

- (9) 近年、鎌倉幕府と陰陽師との関係をめぐる研究は活発であるが、主な研究成果として、金澤正大「関東天文・陰陽道成立に関する一考察」(村山修一編『陰陽道叢書 2 中世』名著出版、一九九三年。初出は一九七四年)、新川哲雄「鎌倉と京の陰陽道」(日本思想史懇話会編『季刊 日本思想史』第五十八号、二〇〇一年)、佐々木馨「鎌倉幕府と陰陽道」(佐伯有清編『日本古代中世の政治と宗教』吉川弘文館、二〇〇二年)、赤澤晴彦『鎌倉期官人陰陽師の研究』吉川弘文館、二〇一一年、など。また室町幕府との関係については、柳原敏昭「室町政権と陰陽道」(村山修一他編『陰陽道叢書 2 中世』名著出版、一九九三年。初出は一九八八年)ほか。さらに近世の陰陽道・陰陽師については、木場明志「近世日本の陰陽道」、「近世土御門家の陰陽師支配と支配下陰陽師」(木場明志編『陰陽道叢書 3 近世』名著出版、一九九三年)、高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』「近世陰陽道の編成と組織」東京大学出版会、一九八九年。林淳「近世陰陽道の研究」吉川弘文館、二〇〇五年。梅田千尋「近世陰陽道組織の研究」吉川弘文館、二〇〇九年、など。

- (10) 民俗信仰と陰陽道の関係については、小池淳一「陰陽

道の歴史民俗学的研究』角川学芸出版、二〇一一年。また高知県旧物部村の「民間陰陽師」の系譜に関しては、木場明志「民間陰陽師の咒法―高知県香美郡物部村「太夫」における事例」(『日本人の生活と信仰』同朋社出版、一九七九年)、梅野光興「神子・博士・陰陽師」(『比較日本文化研究』六号、二〇〇〇年)、小松和彦「民俗社会における「陰陽師」の存在形態」(日本宗教学民俗学会『宗教民俗研究』第十四・十五合併号、二〇〇六年)など。またそれに関わる「いざなぎ流」については、斎藤英喜「いざなぎ流 祭文と儀礼」法蔵館、二〇〇二年。また「いざなぎ流」研究史の二〇〇六年までの総括としては、斎藤英喜「いざなぎ流」研究史の整理と展望」(日本宗教学民俗学会『宗教民俗研究』第十四・十五合併号、二〇〇六年)。また「物部村」の民俗、職能者とのかわりについては、松尾恒一「物部の民俗といざなぎ流」吉川弘文館、二〇一一年。

- (11) 直接「陰陽道」をタイトルには出していないが、水口幹記『日本古代漢籍受容の史的研究』汲古書院、二〇〇五年、細井浩志『古代の天文異変と史書』吉川弘文館、二〇〇七年、は近年の陰陽道研究の成果のひとつといえる。
- (12) たとえば古くは、伴信友『鎮魂伝』(弘化二年<sup>1845</sup>)「招魂祭ハ一ニ、タマヨバヒノマツリト云フ。遊離ノ魂ヲ招キ還スノ意ナリ。毎日之ヲ行フアリ。日ヲ限リテ行フアリ。事変ニ臨ミテ行フアリ。或ハ重病ニ瀕シタル時行フアリ。或ハ死後、其人ヲ蘇生セシメン為ニ行フアリ。

コノ祭ハ多ク、陰陽家ノ行フ所ナリト雖モ、要スルニ、鎮魂祭ノ一種ナル。」などの見解。

- (13) 村山修一編『陰陽道基礎史料集成』東京美術、一九八七年に写真版が収載。

- (14) 「儀礼」の側からの宗教研究の可能性を探る試みとして、ルチア・ドルチェ+松本郁代編『儀礼の力』法蔵館二〇一〇年がある。なお同書に、斎藤英喜「呪詛神の祭文と儀礼」を執筆。

- (15) 山下、前掲書(3)。また繁田、前掲書(4)、参照。
- (16) 肥後和男『日本文化』弘文堂書房、一九三七年。山下、前掲書(3)第二章「陰陽道の典拠」

- (17) 藤野岩友『中国の文学と礼俗』角川書店、一九七六年、松田稔『中国古代の魂招きにおける方位観の変遷』(『宗教研究』240号、一九七九年六月)、木島史雄「招魂をめぐる礼俗と礼学」(『中国思想史研究』十三号、一九九〇年)など参照。

- (18) 山下、前掲書(3)第三章「陰陽家賀茂・安倍両氏の成立と展開」

- (19) 山下、前掲書(3)第二章「陰陽道の典拠」

- (20) 斎藤、前掲書(5)第二章「陰陽師・安倍晴明」の登場まで

- (21) 田中貴子『あやかし考』「人魂と招魂祭」平凡社、二〇〇四年。

- (22) 松村博司『栄華物語全注釈』第五冊、角川書店、一九七五年。増尾伸一郎『源氏物語』の「へ死」の表現と延命招魂法」(『新 物語研究』5 書物と語り)一九九八年、

若草書房)

- (23) 増尾伸一郎「日本における『招魂経』の受容」(『七寺古逸經典研究叢書 第二巻 中国撰述經典(其之二)』大東出版社、一九九六年)。以下、本稿は増尾論文の成果に負うところが多い。記して感謝する。
- (24) 山下、前掲書(3)第二章「陰陽道の典拠」、また平安初期における儒学と陰陽道の成立に関して、山下克明「陰陽道の成立と儒教的理念の衰退」(『古代文化』第五十九巻二号、二〇〇七年九月)も参照。
- (25) 金井徳子「金神の忌の発生」(『陰陽道叢書1 古代』名著出版、一九九一年。初出は一九五四年)、ベルナール・フランク『方忌みと方違え』(斎藤広信訳)第八章「金神」岩波書店、一九八九年。
- (26) 金井、前掲(25)論文。
- (27) 繁田、前掲書(4)
- (28) 桃裕行『上代学制の研究』第二章「平安時代初期の大学寮の盛容と大学別曹の設立」吉川弘文館、一九八三年(初版発行は一九四七年)
- (29) 和島芳男『中世の儒学』第一「儒学の受容」吉川弘文館、一九六五年。
- (30) 神野志隆光『古代天皇神話論』若草書房、一九九九年など。
- (31) 井上光貞「日本律令の成立とその注釈書」(日本思想大系『律令』解説)を参照。
- (32) 松前健『古代伝承と宮廷祭祀』第三章「鎮魂祭の原像と形成」塙書房、一九七四年、など。
- (33) 神野志、前掲書(30)第四章「日本紀言説の展開」、津田博幸「日本紀講の知」(『古代文学』三十七号、一九九八年三月)、「聖徳太子と『先代旧事本紀』」(『古代文学会編』『祭儀と言説』森話社、一九九九年)など。
- (34) 斎藤英喜『先代旧事本紀』の言説と生成」(『古代文学』三十七号、一九九八年三月)。また神話テキストの読み替え、作り替えの問題としては、斎藤英喜『読み替えられた日本神話』講談社現代新書、二〇〇六年、を参照。
- (35) 渡辺勝義「鎮魂祭の研究」第四章「古代の鎮魂祭」名著出版、一九九四年。
- (36) 田中、前掲書(21)
- (37) 村山、前掲書(13)、解説を参照。また山下克明「陰陽道関連史料の伝存状況」(『東洋研究』第百六十号、二〇〇六年)参照。編者については、室田辰雄「『文肝抄』の編者についての検討」(『佛教大学大学院紀要』第37号二〇〇九年三月)参照。
- (38) 藤野、前掲書(17)「雲笈七籤に見える三魂七魄」
- (39) 藤野、前掲書(17)「雲笈七籤に見える三魂七魄」
- (40) 増尾、前掲論文(23)
- (41) 『玄秘抄』国訳密教 事相・第三巻、の頭注による。
- (42) 柴田賢龍・訳注『薄草子口決』補注。文政堂、二〇〇二年。
- (43) 増尾、前掲論文(23)。また直海玄哲「『招魂経』解説」(『七寺古逸經典研究叢書 第二巻 中国撰述經典(其之二)』大東出版社、一九九六年)も参照。

(44) 増尾、前掲論文(23)

(45) 村山、前掲書(13)、解説。また山下克明「陰陽道関連史料の伝存状況」(『東洋研究』第百六十号、二〇〇六年)を参照。

(46) なお、この部分と同様の表現は、真言小野流の事相書『小野類秘鈔』別巻に収載された「祭文 属星招魂究五体事」にも見られる。本書には宿曜道に関する次第も多く、「招魂」の作法が宿曜と繋がることがわかる。『招魂

経』もまた『度星経』という別名をもつこと、記述中には二十八宿に関わる記述も見られることなど、「招魂」と星辰信仰との関係は見逃せない。この点は戸田雄介氏の教示による。

(47) 増尾、前掲論文(23)

〈付記〉『祭文部類』の解説に関して松永知海氏の教示を得た。記して感謝する。